هل إبستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟

قراءة في فلسفة الدين التحليلية

عبد الواحد العلمي[1]

تقع الفلسفة التحليلية، اليوم، بعيداً كلَّ البعد عن الدفاع عن الفكرة التي كانت عزيزة على الوضعيّة المنطقية، ومفادها أنّ الخطاب الفلسفي عليه التوقّف عند عتبة بعض المجالات، التي لا تصلح للحجاج العقلاني.

إنّ قراءة كثير من إنتاج بعض الفلاسفة التحليليين، في السنوات الأخيرة، تطلعنا، بغير قليل من المفاجأة، على جرأة نظرية وفلسفية كبيرة وصلت إلى حدّ خرق الضابط الكانطي، الذي يقضي بتحديد المعرفة عند حدود الظواهر الزمكانية... هذه الجرأة

---

(1) باحث مغربي.

تجدّد الوصل بطموح ميتافيزيقيّ كنّا نعتقد أنّه قد تمّ تسفيهه والقطع معه تماماً... لكنّ ما يميّز هذه الأعمال أنّها تشتغل في إطار احترام كامل لمقتضيات الحجاج المنطقي الصارم، عاقدة العلاقة، من جديد، مع الثيولوجيا الطبيعية والعقلانية.

إنّه لصحيح أنّ الآباء المؤسسين للفلسفة التحليلية لم يتركوا مجالاً لهذا النوع من الفلسفة. ففريجه لم يتعدَّ الإشارة إلى سفسطة الدليل الأنطولوجي، بينما لم تنفتح ميتافيزيقا برتراند راسل على هذا النوع من الأسئلة. أمّا روّاد حلقة فيينا، الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والذين كانوا عاملاً حاسماً في تحويل وجهة الفلسفة الأمريكية نحو الفلسفة التحليلية، فإنّهم أبدوا نيّة صريحة في «استئصال» الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية، واعتبارها خاليةً من المعنى، والنصّ المشهور لرودلف كارناب «تجاوز الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي للغة»[1] أوضح مسلك في هذا الاتجاه.

لكنّ الأمر سيختلف، تماماً، مع الجيل الجديد من الفلاسفة التحليليين، سواء في إنجلترا، أم الولايات المتحدة الأمريكية؛ فبعضهم سيدافع، تبعاً لفتغنشتاين، عن التصوّر البرجماتي للاعتقادات الدينية، باعتبارها صورة/ شكلاً للحياة، وليست محتوى للحقيقة؛ مثل د.ز فيليبس. بينما لم يتوانَ بعضهم الآخر في الدفاع عن الحجاج المنطقي لهذا الموضوع، أو ذاك من الاعتقادات الدينية، إن لم يكن دفاعاً حجاجياً عن الحقيقة، فعلى

(1) «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», Erkenntnis, 2, 1932, pp. 219-241.

الأقل دفاعاً عن الخصيصة العقلانية لهذه الاعتقادات، مثل ما نجده عند ب. جيتش، أو أنسكومب.

فلم تشهد فلسفة الدين واللاهوت، منذ العصر الوسيط، كما يقول أحد أقطابها، ازدهاراً وحركيةً؛ مثل ما شهدته في الأربعين سنة الأخيرة داخل الفلسفة التحليلية التقليدية[1].

يخلص الدارس للفلسفة التحليلية للدين إلى أنّها تجاوزت، بشكل كبير، الموقف السلبي للوضعية المنطقية من الميتافيزيقا عامة، والدين خاصة؛ بل إنّها تروم البرهنة المنطقية الصارمة على المناسبة الإبستمولوجية للاعتقادات الدينية، وتجيب بالإيجاب عن مثل الأسئلة الآتية: هل لنا الحقّ «الإبستمولوجي» في الإيمان؟ هل لنا الحقّ في الاعتقاد بالوحي؟ هل صحيح أنّ الدين، قبل كلّ شيء، مسألة عمل، وفعل، وشكل للعيش؟

إنّها تقرّر أنه يمكن إبستمولوجياً الدفاع عن الإيمان والوحي، بعيداً عن التبرير الساذج، أو الرفض المدّعي احتكار الحجاج العقلاني. إنّ الفلسفة التحليلية للدين ليس من أهدافها تقرير وقائع ثيولوجية، والدخول في سباق مع المؤسسة الدينية باعتناق الدين دون دليل؛ بل إنّ هدفها الأساسي هو تحليل الشروط، أو المستلزمات المنطقية للقضايا، التي تقرّر محتوى الإيمان. وهكذا، تجدّد الفلسفة التحليلية للدين الوصل مع مسألة العقل

---

(1) The Origins of Analytic Philosophy of Religion. Nicholas Wolterstorff, p. 23.

والنقل وإشكاليات أخرى؛ مثل مشكلة الشر، ومشكلة القدر، ومشكلة البعث، ومشكلة طبيعة العلم الكلي لله، ومشكلة الجبر والاختيار، ومناقشة أطروحات الأقدمين؛ مثل: توما الأكويني، وجون لوك، وجون سكوت، والمحدثين؛ مثل: الكاردينال نيومان، وفتغنشتاين... حيث برز فلاسفة جدد ذكرنا منهم ريتشارد سوينبورن، وألفن بلانتينكا، ونضيف إليهم أسماء لا تقلّ أهمية؛ مثل: بيتر فان أنوانكن، ولندا زكزبسكي، ودين زمرمان، ولين بيكر، وكيفن كوركوران...

في مساهمتنا، سنحاول، إذاً، تقديم الفلسفة التحليلية للدين، مركزين على مسألة التأسيس لإبستمولوجيا الاعتقادات الدينية، متسائلين: إلى أيّ حدّ استطاعت هذه الفلسفة الحفاظ على استقلالية السؤال الفلسفي؟ وهل ما تؤسس له يدخل في إطار فلسفة الدين حقاً، أم هو علم كلام جديد بلبوس فلسفي؟ هل إبستمولوجيا الاعتقادات الدينية تروم عقلنة الدين أم هي ممارسة عقلانية تقارب موضوعات فلسفية يقع في صلبها الاعتقاد الديني؟

أصول الفلسفة التحليلية للدين:

يذهب فالطرسطوف[1] إلى أنّه لم يكن هناك، قبل بداية الستينيات، مكان أكاديمي، أو غيره، تجد فيه شيوع بحوث فلسفة الدين. أمّا الثيولوجيا الفلسفية، فلم يكن لها أثر بتاتاً، ولو تساءل المرء، في ذلك الوقت، عن إمكانية قيام فلسفة الدين داخل

(1) المرجع نفسه، ص24.

الفلسفة القارية، أو الفلسفة التحليلية، لكان الجواب الأقرب إلى المعقولية أنّ الفلسفة القارية هي المرشّحة لذلك. لكنّ الأمور لم تسِرْ على هذا النحو؛ إذ انتعشت بحوث فلسفة الدين داخل الفلسفة التحليلية التقليدية. هناك شيء ما جعل تقدم هذه البحوث وازدهارها ممكناً.

كانت الوضعية المنطقية شديدة الحساسية والعداء للفلسفة، بمعناها التقليدي ولفلسفة الدين، وللقضايا الدينية بصفة عامة. هذه الحساسية ناتجة عن تصورهم الاختزالي للفلسفة، ودورها، ووظيفتها خاصةً.

لم يُخفِ الوضعيّون، منذ بيانهم التأسيسي، عداءهم للفلسفة، بمفهومها التقليدي؛ أي الفلسفة كبناء نسقيّ يتأسس على مفاهيم مجرَّدة ومُجرِّدة، كما أنهم لم يخفوا عداءهم للاتجاه المثالي، وأعلنوا، بوضوح، أنّهم استمرار للحركة التجريبية في الفلسفة.

لم تدعُ الفلسفة الوضعية المنطقية إلى إلغاء الفلسفة وتجاوزها، لكنّها دعت إلى تغيير أهدافها، ووظيفتها، وكذا آلياتها. ولقد كانت المعرفة العلمية، لاسيما في شكلها الرياضي، المثال الذي يصبو إليه فلاسفة فيينا، ويرومون تحقيقه في باقي مجالات المعرفة عامة، والفلسفة خاصة.

إنّ ما يميز الفلسفة الوضعية المنطقية اهتمامها اللافت باللغة؛ فانطلاقاً من اللغة يميّز الوضعيون بين العلم والفلسفة، مؤمّلين، بذلك، الوصول إلى تأسيس «فلسفة علمية» تتخطّى الميتافيزيقا، وتتجاوز عقباتها.

تنطلق الوضعية المنطقية من اعتبار العلم وحده قادراً على الحديث، بشكل ذي معنى وصحيح، عن الواقع الخارج - لغوي. أمّا الفلسفة، فمهمتها توضيح، وتوحيد، وتنسيق، وتحليل اللغة العلمية.

إنّ العملية العلمية -حسب الوضعيين المناطقة- لغوية-نظرية، ووظيفتها هي إنتاج خطاب (صحيح) عبر لغة واقعية (مرجعية)؛ (أي تمثيل لساني أو رمزي مطابق للواقع).

أمّا الفلسفة، فهي نشاط ثانوي، وميتا-لغوي، يجعل من اللغة والخطاب العلمي موضوعاً. لا تملك الفلسفة شرعية الكلام عن الواقع خارج-لغوي. ولا يمكنها أن تواصل، اليوم، نشاطها الفلسفي بشكل «جدي» و«علمي»، إلا إذا تقيّدت بشرط أساسي؛ هو التخلي عن الطموح الأنطولوجي والميتافيزيقي للفلسفة التقليدية. أمّا صفة «العلمية»، فلن تكتسبها إلا عن طريق أدوات علمية مثل المنطق الصوري، الذي يمكنها من مقاربة تحليلية صارمة للغة. يقول آير:

«إن الفلسفة تحليل منطقي للخطاب، الذي ينتجه العلم للكلام عن الأشياء المادية»[1].

إنّ «توضيح» وتحليل العبارات، وليس اقتراح عبارات فلسفية «محضة، هذا ما يشكّل مهمّة العمل الفلسفي. ومنهجية هذا

(1) Gilbert Hottois, De la Renaissance à la Postmodernité, p. 245.

التوضيح هي التحليل المنطقي»[1]؛ فالفلسفة تتحدّد، من الآن فصاعداً، باعتبارها نشاطاً وفاعلية، وليس باعتبارها نسقاً من المعرفة. ليس للفلسفة أن تختلق مضمونها الخاص، لكن عليها، فحسب، توضيح وتحليل مضمون العبارات العلمية. أمّا هذه المهمّة الجديدة، فهي في غاية الوضوح: إمّا أنّ العبارات والإشكالات، التي تخضع لعملية التوضيح، قابلة لاختزال عبارات تجريبية، وإما أنها عبارات ميتافيزيقية لا تقبل هذا الاختزال، ومن ثمّة فهي غير ذات معنى، ولا شأن للفيلسوف بها.

«وهذا المنهج التحليلي المنطقي، الذي يميّز، بشكل أساسي، بين التجريبية الجديدة، والوضعية الجديدة، وتلك القديمة، التي كانت ذات توجّه بيولوجي وسيكولوجي»[2].

انشغل الوضعيون كثيراً بقضية المعنى والدلالة؛ لأنهم عدّوا أنّ ضبط المعنى يعني ضبط العلم، وعملية بناء العلم. فحاولوا اصطناع طريقة لتصنيف العبارات، حتى يميزوا بين العبارات العلمية والعبارات اللاعلمية، أو الفارغة من المعنى، وعدّوا أنّ المنطق، باعتباره لغة صارمة، له دور أساسي في هذه المهمة. إنّ الوظيفة الأساسية للغة المنطقية، حسب الوضعية الجديدة، وظيفة وصفية محضة تروم التمثيل الصحيح للواقع. إنّ الفلسفة كانت، دائماً، تفضل هذه الوجهة الوصفية التمثيلية، لكنها لم تستطع

(1) Carnap, Rodelf, Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits, p. 115.

(2) Idem, p. 116.

الالتزام بها بالشكل الصحيح، وحسب الوضعيين المناطقة، إنّ العلم المعاصر هو الذي استطاع تحقيق ذلك.

تعد الوضعية المنطقية أنّ العبارات/الملفوظات القابلة للتحقيق (وقابلة، من ثَمَّ، للقول بكونها صحيحة أو خاطئة)، وحدها تمتلك معنى.

إنّ القابلية للتحقيق، إذاً، هي المعيار للمعنى. يعبر شليك عن هذا المعنى بقوله:

«إنّ معنى قضيةٍ ما تتداخل مع طريقة تحقيقها»[1].

إنّ عبارة غير قابلة للتحقيق -حيث لا توجد طريقة للتحقيق (كالعبارات الميتافيزيقية، والدينية، والجمالية، والذاتية...)- هي عبارة غير ذات معنى.

تعلّق جويل بروست على كارناب بقولها: «لقد تبيّن أنّ كلّ عبارة في نظرية طبيعية تطابق واقعاً يمكن ملاحظته (وهو مركب غالباً) يحتوي في ذراته الشروط الضرورية والكافية للأشياء التي نروم تحديدها»[2].

ويعرف كارناب مبدأ القابلية للتحقيق، الذي عليه المعوّل في تحصيل الصفة العلمية، قائلاً: «إنّ معنى عبارة ما هو طريقة

(1) Clavelin: «la première doctrine de la signification du cercle de Vienne», dans Karl Popper Bouveresse, Renée,Karl Popper et la Rationalisme critique, p. 56.

(2) J. Proust: Question de formes, Logique et proposition analytique de Kant à Carnap, p. 232.

تحقيقها. إنّ عبارة ما لا تقول إلا ما هو فيها قابل للتحقيق. وهذا هو السبب؛ أنها لا يمكن أن تؤكّد، إذا كانت تؤكّد حقاً شيئاً ما، إلا واقعاً تجريبياً. وكلّ «شيء» يقع ما وراء التجربة لا يمكن التعبير عنه، أو التفكير فيه، أو التساؤل عنه»[1].

واضح أنّ مفهوم التحقيق تجذير لنظرية ديفيد هيوم في المعرفة، التي ترى ضرورة أن تنبع الأفكار من التجربة الحسية. وهذه النزعة، بالطبع، ضد-قبلية، وضد كانطية، وذاك واضح في البيان، وكذلك في أعمال كارناب: فليس هناك مقولات قبلية في العقل، ولا أيضاً أحكام تركيبية قبلية. «إنّ الأطروحة الرئيسة للتجريبية المعاصرة تكمن، بالضبط، في رفض إمكانية المعرفة التركيبية القبلية»[2].

إذاً، إنْ كان لفلسفة الدين أن تُوجَد لا بدّ من أنّها ستحتوي على عبارات ينبغي أن تمرّ بالتحليل المفاهيمي، فتكون بذلك صادقة، أو كاذبة. لكنّ الظاهر، بداهةً، أنه -حسب معيار المعنى المذكور- ستخرج معظم القضايا الدينية إن لم تكن كلّها من حيّز القضايا القابلة للتحقيق.

لكن سرعان ما سيكتشف الوضعيون المناطقة أنّهم عاجزون عن تبرير -حسب هذه المعايير نفسها- مسائل علمية كثيرة.

---

(1) Carnap, le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du language, dans Manifeste du cercle de Vienne, p. 172.

(2) Manifeste, p. 118.

لقد تلقّت الوضعية المنطقية نقداً شديداً ولاذعاً من مختلف الجهات العلمية والفلسفية، وقد كان هذا النقد إبستمولوجياً وفلسفياً تارة، وأخلاقياً تارةً.

إبستمولوجياً كان بوبر وكواين من أبرز نقادها. كان الأول قريباً منها، وكان ذا علاقات وطيدة مع جلّ أعضائها؛ بل كثيراً ما كان يحسب عليها. أمّا الثاني، فقد تتلمذ على بعض ملهميها (ألفرد وايتهيد)، وكذا على بعض أقطابها (رودلف كارناب)، الشيء الذي لم يمنعه من توجيه نقد إبستمولوجي عميق، من خلال مقاله المشهور (**مبدآن دوغمائيان للتجريبية المنطقية**).

إنّ أطروحة «التفنيدية» (أو الدحضانية كما يترجمها بعضهم)، عند كارل بوبر، هي، في الأساس، ضدّ الوضعية، إذا كنّا نفهم من الوضعية ذلك التصوّر الذي:

1- يجعل من العلم خطاباً قطعياً ودقيقاً؛ لأنّه ذو بناء لغوي متين.

2- يرى أنّ هناك قطيعة بين العلم واللاعلم، وأنّ الخطاب الفلسفي، باعتباره لاعلمياً غير ذي معنى.

إنّ بوبر ضدّ هذا التصور الوضعي بشكل جذري، فهو يرى أن:

1- العلم لا هو بالقطعي -فهو احتمالي ولا يتأسس على الملاحظة- ولا هو بالدقيق، فهو، بالعكس، غامض.

2- العلم لا يختلف عن الأنشطة الأخرى في طبيعته. والفلسفة، بما فيها الميتافيزيقا، يجب أخذها بجديّة في إرادتها لحلّ مشكلاتها.

لقد مثّل نقد بوبر -كما قيل- «الضربة القاضية» للوضعية المنطقية، وأوّل مفهوم طاله نقد بوبر مفهوم التحقيق[1].

أمّا الحجج الموجهة ضدّ أطروحة التحقيق الوضعية، فهي كالآتي:

إنّ مبدأ التحقيق من شأنه أن يلغي عبارات علمية حقيقية، ويسمح، على العكس، بعبارات ميتافيزيقية. فمن جهة أولى إنّ العبارات الكلية (الكليات)، التي تشكّل القوانين العلمية، لا يمكننا تحقيقها أبداً: فليس ثمّة سلسلة من الملاحظات يمكنها أن تعيد بناء هذه القوانين، ولا أن تحقّقها بإرجاعها إلى وقائع بسيطة ومباشرة. من جهة ثانية، هناك عبارات ميتافيزيقية لها الشكل المنطقي للعبارات الوجودية المحضة؛ مثل: «توجد أفعى البحر»، «يوجد كائن قوي يسمى الخالق»، ومثل هذه العبارات، على الرغم من أنّها لم تحقّق، أبداً، لكنّها مبدئياً قابلة للتحقيق. إنّ العبارات الميتافيزيقية لا يخلو منها حدث أو مجال، وإقصاؤها يتطلّب استقراء كلّ هذا الكون اللانهائي، وبذلك يكون الوضعيون اقترفوا خطأ بناء مفهوم التحقيق على مسبقات استقرائية لا أساس لها. فهم لم يتبيّنوا الهوة غير القابلة للتجاوز بين الملاحظة وصياغة القوانين، وهذا هو الخطأ الذي لم يفتر بوبر عن التذكير به.

من جهة أخرى، إنّ جعل معيار التمييز مرتبطاً بمعيار المعنى يدلّ على مسبقات سيّئة تتأسّس على تصوّر مغلوط لِما هو عليه

(1) Renée Bouveresse, Karl Popper et la Rationalisme critique, p. 54.

العلم. هذا التصور يفهم «علمية» خطاب ما على أنّها معطى في الواقع يتوقّف الأمر على استنتاجه، وعلى خصائصه المنطقية؛ أي أنّ استخدام بعض الأدوات يصنع العلم.

كان موت الوضعية المنطقية يعني سقوط حاجز كبير أمام تطوّر فلسفة اللاهوت خاصة، وفلسفة الدين عامة.

أمّا الحاجز الثاني، الذي سقط بالموازاة مع سقوط الحاجز الأول، فهو -كما يرى فالطرسطوف[1]- الموضوع الثابت في الفلسفة المعاصرة، ألا هو موضوع حدود المعرفة، وحدود ما هو قابل للتفكير، وهو موضوع نجده عند الفيلسوف الإنجليزي لوك، ثمّ بشكل مركزي في فلسفة كانط، ثم في الفلسفة المعاصرة. وقد كانت الوضعية المنطقية أبرز الفلسفات، التي عالجت موضوع الحدود على الطريقة المذكورة أعلاه، لكن مع سقوط معيار التحقيق، الذي أقامته للتمييز بين العبارات العلمية والعبارات الخالية من المعنى، سقط موضوع الحدود، وفقد جاذبيته، بالنسبة إلى كثير من فلاسفة هذا الاتجاه، الذين أصبحوا «ينظرون، بشكّ عميق، إلى النظريات «الكبرى»، التي تزعم تسطير الخط الفاصل بين القابل للتفكير، وغير القابل للتفكير، الممكن معرفته، وغير الممكن معرفته، بين ما يمكن زعمه، وما لا يمكن. فليس هناك فيلسوف تحليلي، اليوم، مستعدّ للدفاع عن تلك الفكرة، التي مفادها أنّ الحدود العامة بين ما

(1) The Origins of Analytic Philosophy of Religion, Nicholas Wolterstorff, p. 26.

يمكن التفكير فيه وما يمكن أن يدّعى، تجعل من غير الممكن إنشاء معرفة، أو خطاب حول الإله[1].

الفلسفة القارية والفلسفة التحليلية للدين:

كثير من الباحثين والدارسين يفضّلون الحيطة والحذر في إطلاق هاتين التسميتين وعياً منهم بأنّ اختلاف التسمية والمصطلح قد يخفي وراءه تماثلاً كبيراً بين المسميات، والعكس صحيح أيضاً. لكنّ روجيه بويفيه، الذي خصّص فصلاً كاملاً في كتابه **(الفلسفة المعاصرة)** لبحث هذين المفهومين، يرى أنّه مع وجود المشتركات، ومكامن الالتقاء، أو الحياد بين هذين النوعين من الفلسفة، لا يمكننا نفي الفروق المنهجية والفلسفية بين هذين القطاعين، أو التيارين من الفلسفة الغربية[2].

أولاً. إنّه من البديهي القول: إنّ الفرق ليس جغرافياً، فهو لا يعني الفرق بين فلسفة تمارس باللغة الإنجليزية، وأخرى تمارس في فرنسا وألمانيا، بدليل وجود فلاسفة قاريين في أمريكا، ووجود تحليليين في فرنسا، وبدليل وجود أسماء مشتركة يعدها التياران منطلقاً لفلسفته، كما هو الحال مع فتغنشتاين، وجيمس، وهوسرل، الذين نجدهم في قلب المدرستين. إضافة إلى أنّ هذا التميز لا يحمل، في طيّاته، أيّ حكم قيمة يجعل من فلسفةٍ أعلى وأفضل من الأخرى[3].

(1) The Origins of Analytic Philosophy of Religion, p. 26.

(2) Roger Pouivet, Méta-philosophie de la religion, Théorème 2/2012.

(3) Roger Pouivet: philosophie contemporaine, p. 31.

لعلّه يحسُن بنا قراءة الجدول، الذي يقيمه روجيه بويفيه بين هذين النوعين من الفلسفة، ما سيجلي لنا بشكل أكثر دقّة مجالات الاشتراك، ومآلات الاختلاف بينهما.

يميل الفلاسفة التحليليون إلى التعبير عن أطروحاتهم بكلّ مباشرة ووضوح في مجموعة من الملفوظات الدقيقة والبسيطة في بداية كتبهم، ومقالاتهم، ثمّ يحرصون على أن يستدلّوا بحجج واضحة، أيضاً، لا التباس فيها، فالحجاج جزء لا يتجزّأ من عمل الفيلسوف التحليلي. بينما يجنح الفلاسفة القاريّون إلى عدم التعبير، بشكل واضح، عن الأطروحة الرئيسة، التي يدافعون عنها في أعمالهم كتباً كانت أم مقالات، فليس من السهل، مثلاً، صياغة معنى الأطروحة، التي يدافع عنها ميشيل فوكو في (**الكلمات والأشياء**)، حيث الكتاب يبدأ بتأويل ومناقشة لوحة لفيلاسكيس، وكلّ الكتاب ينسج على هذا المنوال؛ حتى إنّه من الصعب، أيضاً، الوقوف على براهين أو حجج بعينها. كلّ ذلك ينتظم حسب رؤية تمكّن من تأويل التاريخ والعالم، حيث لا يهمّ صحة أو خطأ هذه الأطروحة، أو تلك، وحيث الرؤية نفسها لا تخضع لمعيار الخطأ والصحة المنطقية، لكنّها رؤية من بين رؤى متعدّدة خاصيتها توليد التفكير والتأويل.

إنّ الطابع المباشر للفلسفة التحليلية، حيث تعالج الإشكاليات مباشرة، نابعٌ من كون الفلاسفة التحليليين مقتنعين بوجود إشكالات فلسفية مستقلّة عن كلّ تاريخية معيّنة: هل هناك واقع مستقل عنّا؟ أتوجد سببية في الأشياء ذاتها، أم هي موجودة في

أذهاننا فحسب؟ هل تؤدي العواطف دوراً في تشكيل المعرفة؟ هل النظريات العلمية وصف للواقع، أم هي أدوات كيفية فحسب؟ إنّ تاريخ الفلسفة يستعمل خزاناً للحجج والبراهين لأطروحات تتعالى على المرحلة، التي صيغت فيها؛ ذلك أنّ هؤلاء التحليليين يعتقدون بإمكانية وجود حقيقة مستقلة عن الذوات الباحثة، ومن ثَمَّ إمكانية الحسم في الجواب عن بعض هذه الإشكالات.

على خلاف ذلك، تجنح الفلسفة القارية إلى التعليق على النصوص الفلسفية؛ لكي تفهم كيف طرح إشكال فلسفي، في مرحلة معينة، وما الذي ورثناه من هذا الإشكال التاريخي، وكيف يجب أن نتموقع منه. وهي، في كلّ ذلك، لا تهتم بالبراهين، التي استعملها القدامى، ولا تهتم بصحتها من عدمها؛ لكنّها تهتم بسبب قول هذه الأطروحة في تلك الفترة، وكيفية قولها. ذلك أنّ الفلاسفة القاريين لا يؤمنون بوجود حقيقة مجرّدة عن الذوات، ويشدّدون على أنّ تأويل الظواهر الإنسانية هي مهمّة الفلسفة بامتياز. والتأويل لا يهتمّ للحجج والبراهين بقدر ما يهتمّ بالكشف عن معنى ما لهذه الظواهر.

إجمالاً يمكن أن نقول: إنّ الفلسفة التحليلية ذات منحى حجاجيّ، بينما الفلسفة القارية ذات منحى تأويلي. تولي الأولى انتباهاً مركزياً للمسارات الحجاجية والاستدلالية ومضامينها المنطقية، بينما تولي الثانية اهتماماً بالمسار التأويلي، حيث البحث عن كشوفات تأويلية «مهمّة».

من جهة أخرى، يميل الفلاسفة التحليليون إلى الابتعاد عن المجاز والاستعارات في طرح الإشكالات، كما يدقّقون في التعريفات، ويلحّون على التعريف بكلّ مفهوم مركزي في فكرهم. بينما يجنح الفيلسوف القاري إلى استعمال لغة استعارية مكثفة، ولا يميل إلى تقرير التعريفات للمفاهيم المستعملة، ويفضل أن يقوم المتلقي بمجهود في تتبع تفاصيل «مغامرته» الفلسفية، حتى يظفر بتعريف شيء، هذا إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً.

من الطبيعي أن يتأثر النظر في فلسفة الدين، في كلا الاتجاهين، بهذه الخصائص الفلسفية والمنهجية التي أشرنا إليها أعلاه.

إنّ فلسفة الدين القارية فلسفة ذات طابع فينومينولوجي تجعل من «تجربة ما» موضوعاً لها. هذا لا يعني أنّها فينومينولوجية الدين بالضرورة، بينما لا تتعلّق الفلسفة الدينية بالظواهر الخاصة بالتجربة الدينية، ولا بتوصيف أشكال من العيش. إنّها لا تنفكّ، أبداً، عن قصدها الإبستمولوجي والأنطولوجي. لهذا تقع مسألة تبرير العقائد الدينية في قلب اشتغالها. يمكن أن تكون هذه الاعتقادات نابعة من تجارب؛ بل يمكن أن تكون هذه التجارب أساساً لها، وهي تجارب تحلّل، أحياناً، في إطارها العملي. لكن طبيعتها وخصائصها قابلة للتقييم بالنسبة إلى الفيلسوف التحليلي؛ فهو يعدّها قضايا، ويحقق في إمكانية ارتكازها على حجج وأدلة؛ فمسألة الشرعية الإبستمية الاعتقاد في الوحي مسألة مركزية بالنسبة إليه.

فأفق الانتظار مختلفٌ، تماماً، عند الفلسفتين القارية والتحليلية؛ ففي الأولى يتعلّق الأمر باستثمار المعنى العميق لبعض التجارب، أو بعض الممارسات. أمّا في الثانية، فإنّ البحث يتعلّق بإبستمولوجيا معيارية تقويمية.

بالنسبة إلى الفلسفة القارية، إنّ ملفوظاً دينياً لا ينبغي أن يُؤخذ على أنّه «ملفوظ يحكي واقعاً، أو واقعات معينة؛ إنّه مرتبط بتجربة (بالنسبة إلى الفينومينولوجيين منهم)، و بـ «شكل حياة» (بالنسبة إلى الفتجنشتانيين الجدد)، أو بسرد ما (بالنسبة إلى الريكوريين الجدد). فالخطاب الديني لا يتعلّق بواقع مستقل عن حياتنا «الظواهرية»، وبتوصيفاتنا، أو اعتقاداتنا، أو خطاطاتنا المفهومية»[1].

هناك نزعة ضدّ-واقعية واضحة عند هذا التيار إزاء النصوص والسرديات الدينية، وهذا له نتائجه الحاسمة فيما يتعلق بحقيقة هذه الملفوظات الدينية. فالفيلسوف ضد-الواقعي يعتقد أنّ ما يجعل (ب) صحيحة يكون دائماً شيء آخر سوى (ب).

في الإبستمولوجيا، ما يجعل (ب) صحيحةً أنّ (ب) قابلة للتحقيق والتأكيد عقلانياً، قابلة للتبرير أو متلائمة مع ملفوظات أخرى... إلخ، بدل ذلك يبحث الفيلسوف القارّي عن أصالة تجربة أو شكل للعيش. إنّه يمارس فينومينولوجية التجارب، ومن ثَمّ المشاعر والمواقف المرتبطة بها. فمن المثير أنّ الفيلسوف

(1) Roger Poulvet, Méta-philosophie de la religion, Théorème 2/2012.

القاري ضد-الواقعي الديني يضع كلّ الكلمات الدالة على واقع مستقلّ عن تجاربنا، أو عن لغتنا بين مزدوجتين.

على عكس ذلك، يقبل الفيلسوف التحليلي بهذه المعادلة: (ب) صحيحة إذاً وفقط إذا كانت (ب) صحيحة[1]. وانطلاقاً من ذلك، لن يكون «المسيح قد صلب»، إلا إذا كان «المسيح صلب حقاً». لهذا كان الإيمان والإلحاد، في فلسفة الدين، عدوّين لدودين؛ لأنّ لهما الزعم نفسه، لكنه زعم معكوس فحسب. لا يتصوّر الفيلسوف ضد-الواقعي الإشكال على هذا النحو: عبر أشكال الوجود أو اللاوجود. بالنسبة إليه يجب الخروج من «ميتافيزيقا الحضور».

لا ينفر كثير من الفلاسفة التحليليين من إظهار معتقداتهم الدينية، مثل البروتستانتية، والكالفينية، أو الكاثوليكية؛ ذلك أنّهم يريدون التدليل على أنّهم «مسموح» لهم إبستمولوجياً بذلك، طالما أنّهم يحترمون المقتضيات المنهجية، والشروط المنطقية للممارسة الفلسفية كما يتصوّرونها.

هل إبستمولوجية الاعتقادات ممكنة؟

لا شكّ في أنّ عبارة «إبستمولوجية الاعتقادات الدينية» ستبدو غريبة؛ بل صادمة لكثير ممّن اعتاد استعمالها في سياق فلسفيّ فرنكفوني وفرنسي على وجه التحديد.

(1) P est vrai si et seulement si p.

فالإبستمولوجيا، في السياق الثقافي الفرنسي، تعني تحديداً «دراسة النظريات العلمية في تشكّلها، وتاريخ المفاهيم التي تستعملها»... كان باشلار أوّل من أدار الكلام في الإبستمولوجيا على هذا النحو. لكنّ المصطلح داخل الحقل الأنجلوساكسوني، وتحديداً داخل الفلسفة التحليلية يتعلّق بذلك النوع من «التفكير الفلسفي حول المظاهر المعرفية في الحياة الإنسانية، وبشكل خاص هي دراسة للحجج التي تشكّك في إمكانية المعرفة، وهي، بذلك، لم تتزحزح كثيراً عمّا نفهمه من مصطلح نظرية المعرفة.

لكنّ المسألة، حتى في الإبستمولوجيا بالمفهوم الأنجلوساكسوني، تتعلّق بالتحقيق في إمكانية المعرفة (الإبستمي)، وليس الاعتقادات (الدوكسا). فالاعتقادات قد تتطلّب تاريخاً، أو سيكولوجيا، أو سوسيولوجيا، أو جينيلوجيا، لكن لم يجرِ «عرفُ» الإبستمولوجيين على الحديث عن إبستمولوجيا للاعتقادات.

لكن أقطاب هذه الإبستمولوجيا يرون ضرورة توسيع مجال النظر المعرفي إلى جميع أنواع الاعتقادات، أيضاً، وعدم تحديده في المجال العلمي فحسب. فكلّ «زعم اعتقادي»، وكلّ ادّعاء بالمعرفة قابل؛ بل يجب أن يخضع للنظر الإبستمولوجي. فبالنسبة إليهم إنّ تأكيدك «أعرف أنّ زيداً في المقهى» هو زعم بمعرفة شيء.

السؤال الإبستمولوجي، الذي يطرح إزاء هذه التأكيدات والاعتقادات: هل من شرعية لهذا التأكيد؟ وهو سؤال يطال يقيننا الديني، كما يطال كلّ اعتقاداتنا ومعرفتنا.

منذ سنوات الخمسينيات، بدأت الإبستمولوجيا، لاسيما داخل الفلسفة التحليلية، تركّز على مفهوم للمعرفة موروث منذ أفلاطون؛ المعرفة باعتبارها اعتقاداً صحيحاً ومبرراً. «فالمعرفة، على هذا المنحى، تستلزم شروطاً إبستمية ثلاثة: (1) شرط الاعتقاد (الاعتقاد أن ب)، (2) شرط الصحة والصواب (ب صحيحة)، ثمّ (3) شرط التبرير (بحجج جيدة). من هنا إنّ أحداً يعرف ب إذاً وفقط إذا توافرت الشروط الثلاثة (1) و(2) و(3)»[1].

يجب الإشارة إلى أنّ مسألة التبرير الإبستمي المعرفي للاعتقادات التي موضوعها وجود الله -وإن كان تعبير «إبستمولوجيا الاعتقادات» حديثاً- هي مسألة كلاسيكية (آباء الكنيسة - التراث الفلسفي اليهودي والإسلامي)، في شكل قضية العقل والنقل، الحكمة والشريعة، الدين والفلسفة...إلخ.

لكنّ الأسئلة، التي تطرحها هذه الضرورة، عند أصحاب إبستمولوجيا الاعتقادات، هي: ماذا يترتّب على عدم القدرة على التبرير العقلاني لهذه المعتقدات؟ أو التبرير بشكل غير كافٍ؟ هل تصبح هذه الاعتقادات مدانة باسم معيار إبستمولوجي يتوجب انطباقه على جميع أنواع المعتقدات.

هذه المسؤولية الإبستمية تتجلّى في كوننا يتوجّب علينا أن نكون معتقدين في شيء، وعارفين بهذا الاعتقاد، ثمّ معرفة مبرّرات هذا الاعتقاد (ما يبرّر إبستمياً اعتقادنا، فيمنحنا، من ثَمّ،

(1) Roger Pouivet, Epistémologie des croyances religieuses, p. 38.

الحق في الاعتقاد)، ثمّ ضبط الصواب الإبستمي لمبرّرات اعتقادنا، وأخيراً تحمّل مسؤولية النتائج، والتبعات العملية لاعتقاداتنا، تماماً، مثلما نطلب من شركة طيران تحطّمت طائراتها بما فيها من الركاب، إن كان بمقدورها، أو واجباً عليها، أن تكون معتقدة أنّ الطائرة لم تكن بالمستوى التقني المطلوب، أو الطاقم هو الذي كان غير كفء، أو الاحتمال المرتفع للخطر. فالمسألة، بهذا المنحى، ذات طابع أخلاقي وقانوني في الوقت نفسه (في حالتنا ذات طابع أخلاقي وإبستمي).

النزعة الاستدلالية (البدهية)[1] وأخلاقيات الاعتقاد:

يمكن القول: إنّ إبستمولوجيا الدين المعاصرة عبارة عن نقاش حول معرفة هل بالإمكان تطبيق الاستدلالية على الاعتقادات الإيمانية، أو هل يلزمنا تبنّي إبستمولوجيا «متسامحة» ومتساهلة؟

النزعة الاستدلالية (البدهية) تستلزم أنّ كلّ اعتقاد دينيّ غير مبرر، إلا إذا وجدت دلائل حاسمة لإثباته. من تبعات ذلك أنّه إذا لم توجد أدلّة كافية لإثبات وجود الله، ومنها الأدلة المبنية على التجربة الدينية، أو وُجدت أدلّة احتمالية، فإنّ تبرير الاقتناع بوجوده غير مقبول.

---

(1) Evidentialism.

هذا المصطلح ليس من السهل ترجمته، وقد أشار جاك بوفريس، في محاضرة له، إلى ذلك، حتى بالنسبة إلى الفرنسية؛ فالمصطلح بالإنجليزية يتضمّن معنى البداهة، ومعنى الاستدلال القطعي، في الوقت نفسه، وهذا ما يبرّر اختياري في ترجمته.

إنّ «الاستدلالية» البدهية تضع، إذاً، معايير ومقاييس عالية السقف للتبرير والإثبات، معايير ومقاييس لا تكاد توجد في أغلبية الاعتقادات الدينية.

إنّ الجذور الكانطية لهذه الإبستمولوجيا لا تخفى على الباحثين. لكن وليام كليفورد، وهو رياضي وفيلسوف إنجليزي، يُعدّ أبرز من جعل من هذه المقاييس عالية السقف شرطاً للمعرفة الصحيحة، وذلك في كتابه (**أخلاقيات الاعتقاد**)؛ إذ يقرّر مبدأ أخلاقياً يخصّ الاعتقاد ما زال محور نقاش وتحليل فلسفي كبير، إلى درجة أنّ المشتغلين في الفلسفة التحليلية، وفلسفة الدين خاصةً، لا بدّ من أن يحددوا موقفهم من هذا المبدأ، إن أرادوا بناء نظرية مقبولة للمعرفة. يقول كليفورد: «إنّه لأمر سيّئ، في كلّ شيء، دائماً، وبالنسبة إلى كلّ أحد، أن يعتقد بأيّ شيء على أساس استدلال ناقص»[1].

يحكي كليفورد قصة درامية يروم، من خلالها، توضيح هذا المبدأ: سفينة مليئة بمهاجرين تغرق. ألم تكن هذه الكارثة بسبب «بداهة استدلالية» غير كافية، أو استدلال ناقص اعتقد، بموجبه، صاحب السفينة بصلاحية السفينة، في حين كانت هناك شكوك أخرى تساوره؟ فإذا كانت تلك البداهة غير كافية، فهل يكون

---

(1) Faith, Freedom, and Rationality. J.Jordan and D.Howard-Snyder(eds.), Lanhma (Md); Rowman et Littlefield, 1996.

يقول كليفورد:

«It is wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence».

اعتقاده بصلاحية السفينة المسؤول عما حصل؟ هل كان كافياً أن يضع ثقته في العناية الإلهية، التي -حسب اعتقاده- يمكنها أن تحفظ هذه العائلات المسكينة؟ ألم يكن اعتقاده نابعاً من رغبته في أن تصل السفينة إلى غايتها، أو في رغبته في الربح؟

إنّ الخسة الإبستمية، هنا، قد كان ثمنها حياة العشرات من الأشخاص. إنّ الخسة الإبستمية انضافت إلى الخسة الأخلاقية. ولو افترضنا أنّه كان صادقاً في اعتقاده، وأنّ الحادث لم يقع، فلم يكن من حقّه الاعتقاد بأنّ السفينة كانت صالحة، مع وجود تلك الشكوك لديه. فمسؤولية الربان كاملة. يقول كليفورد:

«إن مسألة أن نعرف إن كان على صواب، أو على خطأ، ترجع إلى أصل اعتقاده، وليس إلى موضوع اعتقاده، فالذي يهمّ ليس ما يعتقده، أو إن كان اعتقاده صائباً أم لا، لكنّ ما يهمّ هو كيف حصل له هذا الاعتقاد، وما الأدلة التي كانت بحوزته، وما إذا كان له حقّ في هذا الاعتقاد»[1].

يهدف مبدأ كليفورد إلى ربط الاعتقاد بالتبرير العقلاني، فليس محتوى اعتقادٍ ما هو الذي يبرّر لنا اعتناقه؛ بل هي الكيفية التي بها نعتنقه. يمكنني أن أعتنق، بشكل خاطئ، اعتقاداً صحيحاً، وذلك عندما تكون الأسباب، التي من أجلها اعتنقته، غير بديهية، وغير كافية. إنّ هذا الاعتقاد ليس له أيّة أهمية إبستمية، على الرغم من أنه

(1) W.K.Clifford, The Ethics of Belief and Other Essays, New York, Prometheus Books,1999 p. 71.

صحيح تماماً، مثلما أخمن حلاً لمشكل في الرياضيات دون البرهنة عليه... فإنّ إجابتي ليست لها أيّة أهمية إبستمية.

أن نعتقد اعتقاداً جازماً بأنّ الجو سيكون مشمساً وحاراً غداً، على الرغم من أن النشرة الجوية تؤكّد احتمالاً كبيراً لسقوط الأمطار، هو اعتقاد غير مقبول، ولو أنّ الجو أصبح فعلاً مشمساً. في كلتا الحالتين، إنّ الاعتقاد صحيح، لكنّه غير مبرّر. إنّ المسؤولية الإبستمية تتعلّق بأسبابنا في الاعتقاد، وفي تكييفنا لدرجة هذا الاعتقاد مع البداهة المتاحة لنا.

إنّ مبدأ كليفورد يتطلّب منّا أمانةً عقلانية في اعتقاداتنا، وبالنسبة إليه، إنّه لواضح أنّ المؤمن الديني لا يمكنه -على ما يبدو- أن يكون «مؤمناً أميناً»[1].

إنّ مبدأ كليفورد يجسّد النزعة الاستدلالية «البدهية» في الإبستمولوجيا، إنه يعلي، إذاً، من سقف الشروط الديونطولوجية للاعتقاد، ويقوم على أساس مفهوم قابل للنقاش لعقلانية اعتقاداتنا. كان وليم جيمس قد ردّ على كليفورد في كتابه **(إرادة الاعتقاد)** بأنّ هناك سياقات وظروفاً تتعلق بالطبيعة العاطفية، والحاجات الحيوية للإنسان، تجعل من المشروع، ومن الممكن، «إرادة الاعتقاد»، فبالنسبة إلى جيمس هناك، أيضاً، مبررات عملية للاعتقاد[2].

---

(1) R.Pouive. Epistemologie des croyances religieuses, p. 36.

(2) William James, La volonté de croire.

يطرح مبدأ كليفورد، على وجاهته، كثيراً من الصعوبات الإبستمولوجية أولاً؛ إنّ تصوّره الديونطولوجي تصوّر تأسيسي[1]؛ حيث المعرفة صرح توجد في أساسه بعض الاعتقادات الضرورية والكافية لتبرير باقي اعتقاداتنا.

هذه الاعتقادات الأساس ضرورية لا يمكن الشكّ فيها، وغير قابلة للإصلاح (لا شيءَ سيقود إلى تغييرها، أو تصحيحها)، أو معصومة (لا يمكننا أن نخطئ بصددها)؛ فالتصور الديونطولوجي التأسيسي يعطي تعريفاً واضحاً ومحدداً للمسؤولية الإبستمية: أفكار واضحة ومميزة (عقلانية)، أو انطباعات حسيّة (تجريبية) تبرّر كلّ الاعتقادات المشتقة عن طريق الاستدلال، أو الاستنباط من الاعتقادات الأساس.

بهذا المفهوم، تفترض المسؤولية الإبستمية أن يبرّر كلّ اعتقاد، أو، على الأقلّ، كلّ نوع من الاعتقادات، بالبحث إن

(1) التأسيسية هي الأطروحة، التي، بموجبها، تفترض معرفتنا علاقة تساند بين مختلف عناصرها. هذا يستلزم وجود عناصر أوّلية لا يسندها شيء، ولتبرير اعتقادٍ ما علينا تحديد هل هو من الاعتقادات الأساس، أو ما يربطه باعتقاد أساس.
تتعارض التأسيسية مع الانسجامية، التي تعدّ أنّ كلّ عناصر معرفتنا تتّخذ علاقات تناظرية، وبذلك لا وجود لعناصر أولية، وتبرير اعتقادٍ ما يستلزم فحسب تطابقه مع نسقٍ من الاعتقادات. الهرم هو الاستعارة، التي تمثّل التأسيسية، بينما يمثّل «الطوف» الانسجامية.. هناك مقال مشهور لأرنست سوسا يشبّه فيه هذين المفهومين بالهرم والطوف. انظر:
Ernest Sosa, «Le radeau et la pyramide», 1980, trad. fr. dans Dutant et Engel, Philosophie de la connaissance, Paris, Vrin, 2005.

كانت تستجيب للقواعد الإبستمية المنصوص عليها من قبل الفيلسوف، ومن ثَمَّ وحدها الاعتقادات المجازة إبستمياً.

إنّ هذا التصوّر يستند إلى مفترضات ثلاثة: أولاً: إنّ اعتقاداتنا حالات ذهنية (ذرات إبستمية) قابلة للعزل. ثانياً: كلنا مسؤول عن اعتقاده. ثالثاً: يمكننا أن نقرر أن نعتقد أو لا نعتقد... فحينما يتبيّن لنا أنّ اعتقاداً ما لا يفي بالشروط الثلاثة نستطيع، ويتوجب علينا، أن نتخلى عنه.

التحدي الشكي:

هناك صعوبات في قبول هذه المفترضات الثلاثة، حيث إنّها ملغومة إبستمولوجياً، ولا يمكن للمدافع عنها إلا التخبّط في التبرير. نقف، هنا، عند اعتراضين اثنين يفصلهما بويفي في كتابه المذكور آنفاً.

هل حالاتنا الذهنية، حقاً، قابلة للعزل، ومن ثَمَّ لتحقيق كلّ حالة على حدة؟ يتبيّن أنّه، عندما نروم توصيف أحد اعتقادات شخص ما، من الصعوبة أن نعزل هذا الاعتقاد عن باقي المعتقدات، ومن الصعوبة ألّا ننسب إليه اعتقادات أخرى تسند هذا الاعتقاد، أو تستلزمه. فإذا افترضنا أنّ زيداً أراد الاستمتاع بقراءة رواية بوليسية، فإذا نسبنا إليه اعتقاده بالقراءة، فمن الصعب ألا ننسب إليه اعتقاده بأنه في حاجة إلى استمتاع، ثم اعتقاده بأنّ الرواية البوليسية، بأحداثها، وألغازها، تنتج المتعة عند قارئها، والاعتقاد، أيضاً، بأن فعل القراءة ممتع في حدّ ذاته... فهذا يستلزم أنّ توصيف اعتقاد ما لا معنى له إلا داخل حزمة من

الاعتقادات. فإن الإنسان الذي يعتقد بـ (ب)، يعتقد، احتمالاً، بـ (ت) (ج) (ح).

الاعتراض الثاني على هذا التصوّر الإبستمولوجي الديونطولوجي التأسيسي هو سقوطه في التصوّر الإرادي للمعرفة. فإذا كان من «السيّئ، في كلّ شيء، دائماً، وبالنسبة إلى كلّ أحد، أن يعتقد بأيّ شيء على أساس استدلال ناقص»، فما هو الموقف، الذي ينبغي اتخاذه إزاء الاعتقادات، التي أثبت التحقيق أنّ فيها عيباً أو نقصاً إبستمياً؟ فإذا كان كليفورد قد انتقد الإرادوية المعرفية، فإن ديونطولوجيته تستلزم نوعاً من هذه الإرادوية المعرفية: أليس يدعو إلى أنّ ما هو من العقلاني الاعتقادُ به هو، بالضبط، ما هو، عقلانياً، واجب الاعتقاد به؟ ألا يستلزم ذلك الإرادوية، فهو لا يقول إنه من العقلاني الاعتقاد بما نحن مضطرون إلى الاعتقاد به، فهو، على العكس، يرى أننا مسؤولون عن اعتقاداتنا بضرورة إخضاعها لنوع من الإذن الضمني من قبلنا.

إنّ الفرق بين الاعتقادات والأفعال، داخل التصور الديونطولوجي، يدقّ حتى يتلاشى. إذا كانت (ب تستجيب) لبعض القواعد الإبستمية، فإننا نحبّذ (نريد تحبيذ) الاعتقاد بـ (ب). كلّ اعتقاد غير إرادي اعتقاد منبوذ، ولو كان صائباً.

هناك، أيضاً، ما يسمّى مشكل «كيتييه»، حيث كتب هذا الفيلسوف مقالاً من ثلاث صفحات[1] أعمل فيه تخريباً للوثوقية

(1) E.Gettier, «Une croyance vraie et justifiée est-elle une

الإبستمية العفوية، وهو يبين، في هذا المقال، أنّ اعتقاداً صحيحاً؛ بل مبرراً بأسباب صلبة يمكن أن يكون خلواً من أي قيمة إبستمية.

نسوق، ههنا، مثالاً ساقه ويلارد كواين: في السابع من تشرين الثاني/نوفمبر (1918م)، أعلنت جرائد كبرى خطأً نهاية الحرب. في اليوم نفسه، اجتاز رياضيان البحر إلى بوسطن ليلتحقا ببرمودا في قارب شراعي صغير. كانا يحملان معهما جرائد اليوم، ولكن ليس لديهما مذياع. بعد أربعة أيام، وصلا معتقدَين عن صواب أنّ الحرب انتهت. كان الأمر صحيحاً تماماً، كانت الحرب قد انتهت لتوّها. لكن اعتقادهما لم يكن له من خاصية للمعرفة؛ لأنّ أساسه، على الرغم من معقوليته، كان خاطئاً[1].

هذا المثال يظهر، بوضوح، أنّ اعتقاداً صحيحاً مبرراً بشكل جيد يمكن أن يكون عَرَضاً صحيحاً. فالرياضيّان استجاب اعتقادهما لشروط مبدأ كليفورد، لكن، مع ذلك، هل يمكننا القول إنّهما كانا يعرفان ما كانا يعتقدان معرفته؟

إضافة إلى كلّ ذلك، إنّ مبدأ كليفورد لا بُدَّ من أن يؤدّي، إذا ذهبنا به إلى مداه الأقصى، وطالبنا الكلّ بألا يعتقد إلا بما تتحقّق سلامته الإبستمية على الشكل المذكور أعلاه، إلى أنّ كثيراً من

= connaissance?» Philosophie de la connaissance, justification, textes réunis par J.Dutant et P.Engel, Paris, Vrin, 2005.

(1) W.V.Quine, «Connaissance», Quidités, Dictionnaire philosophique par intermittence, Pris, Seuil, 1992, pp. 39-40.

اعتقاداتنا الصحيحة؛ العلمية منها وغير العلمية، لا بُدَّ من أن نركنها جانباً؛ لأنّنا، بكل بساطة، عاجزون عن اعتقادها عن طرق التبرير العقلاني المباشر، لكنّنا اعتقدنا بها نتيجة ثقتنا بالسلطة العلمية لأحدهم، أو حدساً، دون القدرة على البرهنة عليها نظراً إلى عدم التخصّص... إلخ.

واضح أنّ النقد الموجّه إلى مبدأ كليفورد لا بدّ من أن يلقي بظلال النسبية، بمفهومها العدمي، على سؤال إمكانية المعرفة بصفة عامة. وواضح، أيضاً، أن النزعة الاستدلالية، والنزعة الشكية بمثابة الإخوة الأعداء، حيث تطالب الاثنتان بالضبط الإبستمي، فالأولى تجعل منه معياراً للشرعية. أمّا الثانية، فهي تستنتج أن هذا الضبط لا يكون مقنعاً أبداً. إنّ نقد النموذج الاستدلالي البدهي الديونطولوجي في الإبستمولوجيا اتّخذ أشكالاً متعدّدة منذ السنوات الثلاثين الأخيرة. نعاين، فيما يأتي، اتجاهين اثنين.

نقد الاستدلالية (البدهية) ونقد الشكانية:

يروم اتّجاه أوّل استبدال الإبستمولوجيا، باعتبارها سؤالاً عن معايير العقلانية، بمقاربات أخرى براغماتية، أو طبيعانية، أو منطقية صورية، أو فينومينولوجية. تتخلّى هذه المقاربات عن طموحها في إثبات صواب أو خطأ ما يعتقده المؤمن، وينحصر هدفها في توصيف حقيقة هذا الاعتقاد. نمثّل لذلك بالنقد البراغماتي للإبستمولوجيا التأسيسية.

ففي السبعينيات، ظهرت البراغماتية في الإبستمولوجيا، ممثلةً في رتشارد رورتي، لاسيّما كتابه **(الفلسفة ومرآة الطبيعة)**[1]. ينتقد رورتي التمثلية التي تشبه العقل بالمرآة، وهو تشبيه يحاول تصوير العالم كما هو عليه بأكبر قدر من الإخلاص. في مقابل ذلك، طوّر رورتي نزعة ضدّ واقعية متطرّفة لا تفرّق بين الشكل والمحتوى. فالعالم هو ما هو مشترك لدينا، وهذا المشترك يمرّ عبر التواصل والنقاش. نجد لديه فكرة أنّ العالم، عالمنا، نشكّله بشكل تذاوتي[2]، وهي الفكرة العزيزة على الفينومينولوجية الفرنسية. فالواقع ليس معطى، يقول رورتي: «إنّ العالم مفقود حقاً» نحن نشكّل منه مختلف الأنساق الرمزية. إنّ العوالم هي عبارة عن تركيبات تمّت من قبل، وفي المجتمع الإنساني تنعكس داخل هذه التركيبات آمالنا ومصالحنا، ومن ثمّ يرتفع التمييز بين النظرية والتطبيق، وبين المعطيات والتأويلات.

إبستمولوجيا الفضائل:

هناك اتجاه ثانٍ سمّاه بعضهم إبستمولوجية الفضيلة، وهو اتجاه ليس أقلّ نقدية للبدهيّة الديونطولوجية، لكنّها تخفض بوعي سقف الطموح الإبستمولوجي؛ بل تحوّل وجهة المشروع الإبستمولوجي برمّته؛ فهي لا تهدف إلى البحث عن القواعد المعيارية، التي يجب احترامها في الاعتقادات، لكنّها توجّه اهتمامها إلى توصيف

(1) R.Rorty, L homme spéculaire, Paris, Ed,du Seuil, 1990 Philosophy and the Mirror of Nature.

(2) Internalise et externalise.

الإبستمي الفاضل مهما كانت اعتقاداته. فإذا كانت أخلاق الفضيلة تصف مَن هو الأخلاقي الفاضل مهما كانت أفعاله، فإنّ إبستمولوجيا الفضيلة تهتم بتوصيف الإبستمي الفاضل، مهما كانت اعتقاداته. وتصير الإبستمولوجيا، بهذا المفهوم، بمثابة أخلاق للاعتقاد. وموضوع الإبستمولوجيا ليس هذه المعياريّة الدوكساتية، بقدر ما هو الموقف الإبستمولوجي الصحيح للشخصية الإنسانية.

تقطع هذه الإبستمولوجية مع البحث عن معايير الاعتقاد الشرعي، وعن جواب لمسألة أسس المعرفة، وتطرح السؤال الآتي: هل اعتقاداتنا هي المبرّرة المعلّلة، أو نحن الذين نعتقد شيئاً بكلّ ثقة؟ فالاثنان ليسا سواء.

تتّخذ إبستمولوجية الفضيلة طريقاً مختلفاً. خاصيّتان أساسيّتان تتّسم بهما هذه الإبستمولوجية: أولاً، إنّها تفترض تحويراً جذرياً لموضوع الإبستمولوجيا، فليس موضوعها الحالات الذهنية للاعتقادات، أو للمعرفة، كما عوّدتنا على ذلك الإبستمولوجيات في الفلسفة الحديثة (لاسيّما مع هيوم وكانط). أصبح موضوعها هو الشخص الذي يعتقد، أو الذي يعرف. ثانياً، إنّ إبستمولوجيا الفضيلة تسائل مفهوم التبرير الإبستمي، وتميل إلى تفضيل مفهوم الضمانة الإبستمية عليه.

تنسج أطروحة إبستمولوجيا الفضيلة على منوال أخلاق الفضيلة، التي ظهرت في أواخر الخمسينيات، مع أليزابث أنسكومب، وبيتر جيتش، وألاسداير ماكلنتاير. تذهب أنسكومب، في مقال لها تحت عنوان (**الفلسفة الأخلاقية المعاصرة**) إلى أنّ

الفلسفة الأخلاقية لا ينبغي أن تتمحور حول تخصيص القواعد المكيفة للأفعال الأخلاقية مثلما هو الأمر مع كانط أو النفعيين (أخلاق القواعد)؛ بل ينبغي أن تصبح تفكيراً حول الخصائص الإنسانية؛ أي الفضائل الضامنة لكمالنا الإنساني. إنّ أخلاق الفضائل، في تعارضها مع الأخلاق الديونطولوجية ذات الصبغة الكانطية، أو النفعية، تجدد العلاقة مع السيكولوجيا الأخلاقية، ونظرية الفضائل عند أرسطو، والقديس توما الأكويني.

إذاً، على غرار أخلاق الفضائل، وقياساً عليها، تروم إبستمولوجيا الفضائل توصيف الخصائص الإنسانية، والفضائل المعرفية الإبستمية، التي تضمن لنا شرعيّة اعتقاداتنا. بينما تروم الإبستمولوجيا الديونطولوجية (إبستمولوجيا القواعد) تحديد شروط شرعيةِ اعتقادٍ ما، تماماً كما تروم الأخلاق الديونطولوجية القواعد والمبادئ، التي ينبغي اتّباعها لكي يكون السلوك أخلاقياً.

إنّ تاريخ التفكير حول «تحقيق الاعتقادات» -لاسيّما في مآزقه- هو الذي قاد الفلاسفة إلى هذه الإبستمولوجيا. فكما ذكرنا أعلاه، إنّ كثيراً من الفلاسفة يرون أنّ نظرية التحقيق ينبغي أن تحتوي على عنصرين:

1-اختبار داخلي للاعتقاد يتجلّى في تعيين المضامين الذهنية للـ «أفكار»، إذا أردنا الحديث عن طريقة ديكارت أو هيوم، أو معيش قصديّ حسب التعبير الفينومينولوجي.

2-تطبيق بعض المعايير الإبستمولوجية على هذه المضامين الذهنية لاختبار شرعيّتها.

العنصر الأول يفترض أنّ الذهن تحت تصرّف ذاته؛ أي أنّ مضامينه يمكن أن تكون مواضيعه، ما يعني إمكانية تعيين فكرة أو اعتقاد بمعزل عما هي عليه هذه الفكرة، أو الاعتقاد، وعن الموضوع الذي تحمل عليه الاعتقاد، أو الفكر. في هذه الحالة، نتحدّث عن التصوّر الداخلي* للإبستمولوجيا. الفلاسفة ذوو التصوّر الخارجي يرفضون هذه الأطروحة[1].

إذا اعتقدنا أن (ب)، فإذاً ما تقوله (ب) عنصر من هذا الفكر. إذا اعتقدنا أنّها تمطر، فإذاً «تمطر» عنصر من اعتقادي، على الرغم من أنّها واقعة خارجية. إذا أردنا تعيين القيمة الإبستمية لاعتقاد ما لا يكفي أن نختبرها هي في ذاتها، بما أنّ بعض مظاهرها خارجية عن الحالة الذهنية التي يحيل إليها ذو التصوّر الداخلي.

أمّا العنصر الثاني، فيفترض أنّ شرعية الاعتقاد لا تنتج، أو، على الأقل، ليس، فقط، من خصائص البداهة والضرورة الموجودة في الاعتقاد نفسه. إنها تفترض «وثوقية» المسار الذي بموجبه، مثلاً، إذا كان المطر يسقط، إذاً، أنا أعتقد أنها تمطر. فالقيمة الإبستمية للاعتقاد لا ترتكز على اختبار داخلي لشرعيّته، وقواعد إبستميّة تطبّقها الذات العارفة عليه. هذه القيمة الإبستمية ناتجة عن وثوقية مسار (الذي هو ليس تحت تحكم أحد)،

(*) Sensus Divinitas.

(1) Roger Pouivet; Vertus épistémiques, émotions cognitives et éducation, Revue Education et didactique.Vol 2-n°3 (Décembre 2008) p.124.

والاشتغال المناسب لملكاته الحسية والذهنية، وهذا ما يسمّى الوثوقية الإبستمولوجية.

انطلاقاً من ذلك، بدل التبرير الإبستمولوجي، يتحدّث هذا التيار عن الضمانة الإبستمية. فالتبرير نشاط إبستمولوجي يهدف إلى إعطاء أسباب للاعتقاد. وهو غالباً ما يكون بمثابة تبرير تحت طلب ما. إنّ التبرير مجابهةٌ لتحدٍّ شكيّ (نزوع شكي) تجاه ادّعاء إمكانية المعرفة، أو شرعية الاعتقادات. فهو بمثابة اعتراف بضرورة التبرير. بخلاف ذلك تفترض الضمانة الإبستمية أنّه ما دام اعتقاداً ما ليس فيه عيب إبستمولوجي، فليس هناك أدنى ضرورة، أو سبب، للبحث عن الشرعية. فاعتقاداتنا شرعيّة ما لم يقدح فيها قادح. فنحن إبستمولوجياً على البراءة الأصلية، ما لم تثبت إدانتنا. فالشكاك هو الذي يسأل عن شكّه، وليس الذي يدّعي اعتقاداً شرعياً. أليس التحدي الشكي طلب غير مناسب ومبالغ فيه ومتطرّف. فإذا كان لدينا نزوع نحو المبالغة في ادّعاء قدرتنا على المعرفة، فهذا لا يستلزم أنّه يلزمنا تبرير كلّ ما نزعم ادّعاء معرفته، أو اعتقاده.

بلانتينجا والدين باعتباره اعتقادات أساسية:

تمثّل الإبستمولوجية المعدّلة معارضةً قوية للنزعة الاستدلالية البديهية. ومن أبرز ممثليها فالطرسطوف، وبلانتينجا.

يعدّ بلانتينجا في كتابه (**العقل والاعتقاد في الله**) أنّ الاعتقادات لها ضمانة، دون أن تسندها الأدلّة، التي ساقها فلاسفة الأنوار، ولكنْ شرط أن تكون:

أ- مؤسسة.

ب- مدافعاً عنها ضدّ كلّ الاعتراضات المعروفة.

مثل هذه الاعتقادات يمكنها أن تكون، بدورها، وهي نفسها، دليلاً على اعتقادات أخرى. لكن كلّ ما هو مؤسّس يعادل ما هو قابل للنقاش. في أواخر أبحاثه، ذهب بلانتينجا إلى اقتراح تفسير لـ «الضمانة»، باعتبارها الاشتغال الجيّد لنشاطنا المعرفي والذهني. هذا التفسير يستلزم أنّ (س) يعتقد أن (ب) مؤسسة على الحدث (ج)، إذاً (1) إنّ (ج) تسبب اعتقاد (س) في (ب)، (2) (س) مسوق إلى الاعتقاد بأن (ب) كانت حالة من الاشتغال الجيد. الضمانة تعني، عند بلانتينجا، ما يجب إضافته إلى اعتقاد ما ليصير معرفة.

ما الاعتقادات الأساس؟ الاعتقادات الأساس هي، مثلاً، الاعتقادات الإدراكية. اعتقادي برؤية حاسوبي لا يفترض اعتقاداً آخر لكي يتأسّس عليه. الشيء نفسه يُقال، بالنسبة إلى اعتقادي، إنّني قد شربت قهوة هذا الصباح. إنّ الاعتقاد بالله، بالنسبة إلى بلانتينجا، له الخاصية نفسها. إنّ البرهنة والحجاج ليسا ضروريين، ولا نافعين للتبرير العقلاني للاعتقادات. فبعض الاعتقادات عقلانية دون دليل، ولا حجاج. مثل أنّني موجود، إنّ العالم الخارجي موجود، إنّ هناك عقولاً أخرى سوى عقلي، إنّ لي ماضياً... إلخ، فليس لدينا أدلّة لإثبات وجود هذه الأشياء، على الرغم من أنّها عقلانية تماماً.

لا يتعلّق الأمر باستدلال سريع وتقريبي انطلاقاً من استنتاج عظمة الجبال، وجمال الزهور، أو الشمس، فوق هامة الأشجار،

للإيمان بالله. إنّ الاعتقاد بالله يُولَد عفوياً حين تبدأ، داخل هذه الاستنتاجات، عملية الحسّ الإلهي، فالاعتقاد في الله ليس في حاجة، إذاً، إلى التبرير والتأسيس. إنّها مضمونة بالطريقة التي بها نكتسبها (أو هي مكتسبة) كيفية نشأتها. ما كيفيّات نشأتها؟ يقول بلانتينجا: إنّها، تماماً، مثل الاعتقادات الأساس الأخرى الحسية أو الذاكرية، مثلاً، التي تشكّل برادايم العقلانية.

«لدينا ملكات حسية وذهنية موثوق فيها، والاعتقادات النابعة من أعمالها موثوق فيها؛ لهذا السبب فحسب، هي تشكّل الأسس التي عليها ترتكز عقلانيتنا. بالشكل نفسه لدينا حسّ إلهيّ»، وهي ملكة لتوليد الاعتقادات التي تنتج، في حالة توافر الشروط المناسبة، اعتقادات لا تستند على بداهات، أو على اعتقادات أخرى»[1].

يقول بلانتينجا، في سياق البرهنة على وجود الاعتقادات الأساس، وفي سياق نقده الشديد للثيولوجيا الطبيعية لتوما الأكويني، وأتباعه: «لماذا يجب أن يكون هناك حجة جيدة عن وجود الله؛ لكي يكون الاعتقاد بالله عقلانياً مقبولاً حقاً؟ فقبل كلّ شيء، لا أحد يفكّر في وجوب وجود حجّة جيدة لصالح وجود الماضي؛ حتى يكون الاعتقاد في الماضي عقلانياً، أو للاعتقاد بأنّني قد تناولت فطوري هذا الصباح»[2].

(1) A.Plantinga, Warranted Christian Belief, pp. 172-173.
(2) Ibid. p.173.

لنفترض أنّ مجموعة من الاعتقادات لشخصٍ ما نسمّيه (س) زائد العلاقات المنطقية، والإبستمية، التي تقيمها هذه الاعتقادات، حيث تشكل الأساس (ج) (هنا بلانتينجا يتحدّث عن «البنية العقلية») لفكر (س).

إنّ اعتقاداً ما نسميه (ع) سيكون عقلانياً مقبولاً داخل (س)، إذا كانت (ع) ملائمة لـ (ج).

هل وجود الله مطابق لـ (ج)؟ تحاول الثيولوجيا الطبيعية تبرير الجواب بالإيجاب، بجعل الاعتقاد بوجود الله نتيجة استدلال. لكن هل من الممكن أن يكون الاعتقاد في وجود الله منتمياً إلى (ج)؛ أي إلى الاعتقادات الأساس؟

بالنسبة إلى بلانتينجا، كما أنّ بعض الاعتقادات الأساس نابعة من ملكاتنا الإدراكية (اعتقاد أنّ هناك حاسوباً أمامي)، أو ملكاتنا العقلانية (الاعتقاد أن 3+6 = 9)، هناك نوع من الملكة، أو الميكانيزم الذهني، ما يسميه كالفن الحسّ الإلهي، أو معنى إلهيّ يُولَد فينا، من خلال شروط مختلفة، اعتقادات بخصوص الله»[1]. إننا لا نختار أن تكون، عندنا، هذه الاعتقادات، لكن ليس لدينا أدنى سبب لأن نعدّها اعتقادات لا شرعية. إنّ فعل الاعتقاد لا يجعلنا نخرق أيّ واجب إبستميّ، ولا يجعلنا، بأي حال، إبستمولوجياً، غير مسؤولين.

---

(1) A.Plantinga, «Reformed Epistemology»,in P.L.Quinn, C.Talafierro (ed.), A Companion Philosophy of Religion, Oxford Blackwell, 1997, p. 384.

الحسّ الإلهي، بحسب بلانتينجا، «يستجيب لشروط ومؤثّرات وهي تُفَعِّلُهُ، وهو ترتيب، أو مجموعة من التراتيب تشكّل، في شروط متعدّدة، اعتقاداتنا الإيمانية». الحسّ الإيماني لا يختلف عن باقي الملكات والميكانيزمات، التي تنتج اعتقادات: الإدراك، والذاكرة، والبداهة الأولية. ومن ثَمَّ، فإن الاعتقادات الدينية هي اعتقادات أساس، ولا يوجد باعث ضروري لأن تبرّر انطلاقاً من اعتقادات أخرى.

لا أحد يشكّ في اعتقاداته الإدراكية، إلا في حالات استثنائية، مثل السياقة في جوّ ضبابي، أو حينما نكون تحت تأثير مخدر، أو أيّ مؤثر مثله. كما أنّ هناك طريقة فلسفية تتعمّد إثارة الشكّ للوصول إلى المعرفة، وبما أنّه شكّ متعمّد فلايمكن اتخاذه قاعدة. لكن قد نتساءل: إذا كانت الاعتقادات الدينية من الاعتقادات الأساس بدرجة الاعتقادات الإدراكية والعقلانية نفسها، فلماذا يوجد من لا يؤمن بالله؟ يجيب بلانتينجا إجابة مسيحية تقليدية: إنّ المعرفة الطبيعية لله قد شوّهتها الآثار العقلية للذنب الأصلي. هناك أمراض معرفية/ذهنية: العمى، الصمم، عدم القدرة على التمييز بين الخير والشر، الجنون. الأمراض نفسها تصيب اشتغال الحس الإلهي.

إنّ الإبستمولوجيا المعدلة يمكن اعتبارها تعديلاً للاستدلالية البديهية، حيث إنّها تزعم أنّ أنواع الأدلة المقبولة متعدّدة؛ إذ يذهب ألستون، في هذا السياق، إلى أنّ بعض أنواع التجارب الدينية يمكن اعتبارها مماثلة للإدراك.

خاتمة:

في ختام هذا البحث، أرى أنّه لا بُدَّ من «تبرير» اختيارنا عرضَ هذا الاتجاه في فلسفة الدين؛ فقد يتبادر إلى ذهن قارئه سؤالُ جدوى تقديم اتجاه آخر في فلسفة الدين غير مألوفٍ الحديث عنه في الساحة العربية؛ أكان ذلك من باب الفضول المعرفي، الذي يتوخّى تتبّع الجديد في القطاعات المعرفية المختلفة من غير اهتمام بأهميته المعرفية، والإبستمولوجية للقارئ العربي، أم من باب تقديم الجديد على أنه «الأفضل» دائماً من القديم، ومن ثَمَّ يصير تتبّعه غاية في ذاته؟

إنّ اختياري كان نابعاً من اعتبارين يتعلّق أوّلهما بالحقل الفلسفي العربي، بينما يتعلق ثانيهما بحقل فلسفة الدين عامة:

إنّ كثيراً من المتفلسفة العرب، والباحثين في حقل الفلسفة عموماً، لا يولون اهتماماً للانسجام المنطقي للقول الفلسفي إلا لماماً، وكأنّ التفلسف قول ينتج عن الانطباع والذائقة (وإلقاء الكلام على عواهنه أحياناً كثيرة). وبما أنّ كثيراً منهم يشتغلون على تأويل الأعمال الفلسفية لكثير من الفلاسفة المعاصرين، لاسيّما منهم المنتمين إلى الاتجاه القاري في التفلسف القائم -كما أشرنا أعلاه- على عدم الإيمان بوجود حقيقة مجرّدة عن الذوات، والذي يشدّد على أنّ تأويل الظواهر الإنسانية مهمّة الفلسفة بامتياز. والتأويل لا يهتمّ للحجج والبراهين، بقدر ما يهتم بالكشف عن معنى ما لهذه الظواهر. فيكون عمل هؤلاء المتفلسفة العرب تأويل وتمثّلٌ لتأويل، وتمثّل أولئك للظواهر الإنسانية.

فقليل من المشتغلين بالفلسفة، عندنا، من يشتغل على الظواهر مباشرة؛ بل إنّ اشتغالهم محض تمثّل لتمثّل غيرهم. وهذا التمثّل لا يكلّفهم الاعتناء بالانسجام المنطقي، والاتساق الحجاجي لـ «سردياتهم».

الاعتبار الثاني هو إبراز أنّ هناك، في الفلسفة الغربية، طرائق أخرى للتفلسف لا تجد غضاضة في الاشتغال على موضوعات دينية، وإعمال الطرائق المنهجية والمنطقية الصارمة، دون الخوف على القول الفلسفي، أو القول الديني، ودون عقدة الفصل بين الفكرين الديني والفلسفي، التي ما زالت تُطرح بأشكال تبسيطية ومغلوطة في الفكر الفلسفي العربي.



المصادر والمراجع

- Bouveresse, Renée, Karl Popper et la Rationalisme critique, Vrin 2000.
- Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», Erkenntnis, 2, 1932.
- Carnap, Rodelf, Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits, Vrin, 2010.
- Clifford, W.K., The Ethics of Belief and Other Essays, New York, Prometheus Books, 1999.
- Gettier.E, «Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance?» Philosophie de la connaissance, justification, textes réunis par J.Dutant et P.Engel, Paris, Vrin, 2005.
- Gilbert Hottois, De la Renaissance à la Postmodernité. De Boek. 2005.
- James Williams, La Volonté de croire, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005.
- Plantinga, Alvin, «Reformed Epistemology», in P.L.Quinn, C.Talafierro (ed.), A Companion Philosophy of Religion, Oxford Blackwell, 1997.

- Plantinga, Alvin; Warranted Christian Belief (Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Plantinga, A et Wolterstoff, N (dir.), Faith and Rationality, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983.
- Proust, Joelle: Question de formes.Logique et proposition analytique de Kant à Carnap. P.U.F. Paris, 1987.
- Pouive, Roger èpistémologie des croyances religieuses, Paris: les èd. du Cerf, 2013.
- Roger Pouivet; Vertus épistémiques, émotions cognitives et éducation, Revue Education et didactique.Vol 2-n¢º3 (Décembre 2008).
- Quine.W.Q, «Connaissance», Quidités, Dictionnaire philosophique par intermittence. Seuil, 1992.
- Rorty, Richard; L' homme spéculaire, Seuil, 1990.
- Sosa, Ernest, «Le radeau et la pyramide», 1980, trad. fr. dans Dutant et Engel, Philosophie de la connaissance, Paris, Vrin, 2005.
- Wolterstorff, Nicholas The Origins of Analytic Philosophy of Religion. in Philosophy of Religion: Selected Readings. Oxford, UP. 1996.

